



**University of
Zurich**^{UZH}

**Zurich Open Repository and
Archive**

University of Zurich
University Library
Strickhofstrasse 39
CH-8057 Zurich
www.zora.uzh.ch

Year: 2000

Gnosis in der Moderne? Überlegungen zu einem spannungsvollen Verhältnis

Vollenweider, Samuel

Abstract: The subject of this paper is the question of modern gnosticism in the context of the reception history of ancient gnosticism in our century. The areas from which it draws are identified as the fringes of institutional Christianity, the modern esoteric movement and the affinity of modern times for gnosticism. In the final section, the author examines the question of cyberspace as a possible form of modern gnosticism.

Posted at the Zurich Open Repository and Archive, University of Zurich

ZORA URL: <https://doi.org/10.5167/uzh-86688>

Journal Article

Published Version

Originally published at:

Vollenweider, Samuel (2000). Gnosis in der Moderne? Überlegungen zu einem spannungsvollen Verhältnis. *Zeitschrift für Pädagogik und Theologie*, 52:139-151.

Aus: Samuel Vollenweider, Horizonte neutestamentlicher Christologie, Studien zu Paulus und zur frühchristlichen Theologie, Tübingen 2002 (WUNT 144), 347–361.

Gnosis in der Moderne?

Überlegungen zu einem spannungsvollen Verhältnis

Summary

The subject of this paper is the question of modern gnosticism in the context of the reception history of ancient gnosticism in our century. The areas from which it draws are identified as the fringes of institutional Christianity, the modern esoteric movement and the affinity of modern times for gnosticism. In the final section, the author examines the question of cyberspace as a possible form of modern gnosticism.

„Gibt es eine moderne Gnosis?“ Eine Frage dieser Art zu stellen, signalisiert in besonderem Mass einen Charakterzug des *zwanzigsten Jahrhunderts*. Gewiss, zu allen Zeiten mag es Gestalten der Gnosis gegeben haben, aber unserem Jahrhundert ist es vorbehalten, diese Form von Religion in ihrer ganzen Fülle wiederentdeckt zu haben. Dafür sind *drei Gründe* namhaft zu machen.

Erstens laden die bekannten zahlreichen Parallelen zwischen der *späten Antike* und der (post)modernen Gegenwart dazu ein, sich auch dem faszinierenden Phänomen der Gnosis wieder vermehrt zuzuwenden. In Zeiten wachsender Weltangst, in einem „age of anxiety“, drängt sich die Frage nach transzendent begründeter Identität und nach Erlösung von den Kontingenzen der Geschichte mit Vehemenz auf.¹ Im besonderen hat sich die antike Gnosis im Umfeld eines religiösen Pluralismus herausgebildet, in dem die offiziellen Formen von Religion zunehmend Terrain an andere Kulte und Strömungen etwa aus dem Orient abgeben.² erinnert sei neben der Gnosis an die Mysterienreligionen und an das entstehende Christentum. Auch in der Moderne schafft der Gletscherschwund der kirchlichen Formen des Christentums zunehmend anderen religiösen Formen und Gemeinschaften Raum.

Zweitens rücken in unserem Jahrhundert *psychologische* Systembildungen und Kommunikationsformen zunehmend in die Rolle von herkömmli-

¹ Vgl. E.R. DODDS, Heiden und Christen in einem Zeitalter der Angst, dt. Übs. Frankfurt 1985.

² Vgl. G. FILORAMO, A History of Gnosticism, engl. Übs. Oxford 1990, xviii–xxi.

cherweise religiös abgedeckten Sinnangeboten ein. Die Gnosis als eine herausstechende Form von antiker Psychagogik, von antiker Seelenführung, zieht dabei besonderes Interesse auf sich. In einer eigentümlichen Konfiguration von Religion und Psychologie wird hier die alte Frage nach dem wahren Wesen des Selbst thematisiert.

Drittens sind endlich aufsehenerregende *Entdeckungen* zu nennen, die uns die Spielarten antiker Gnosis eindrucklich vor Augen führen. Neben der gnostischen Geheimbibliothek im ägyptischen Nag Hammadi, gefunden 1945, sind zahlreiche geborgene Schätze der Manichäer zu nennen.³ Etwas zugespitzt formuliert: Hätte man diese Texte [140] in unserem Jahrhundert nicht gefunden, so hätten sie erfunden werden müssen!⁴ Jener geheimnisvolle unterirdische Strom der Gnosis, der die abendländische Geschichte seit der Antike begleitet, um zu besonderen Zeiten neu an die Oberfläche zu dringen, scheint im zwanzigsten Jahrhundert in Gestalt sensationeller Funde aufzusprudeln. Offenbarung nicht vom Himmel her, sondern aus den Schatzkammern des Wüstensands.

Stellt man sich nun der in höchstem Mass zeitgemässen Frage nach der Möglichkeit einer ‚modernen Gnosis‘, dann hat man es alsbald mit dornigen *Definitionsfragen* zu tun. Alles hängt davon ab, wie engmaschig man das Definitionsnetz stricken will. Leider gehört es nachgerade zum Wesen der so bunt und versucherisch schillernden Gnosis, dass sie sich Definitionsoperationen zu entziehen scheint. Ist Gnosis als eine *spezifische* Form relativ später *antiker* Religionsgeschichte anzusprechen, dann darf man die Frage nach einer ‚modernen Gnosis‘ getrost verneinen. Geht es in ihr aber um so etwas wie ein *esoterisches Wissen göttlicher Geheimnisse*,⁵ hat man es also mit einem nahezu universalen Phänomen zu tun, dann wird man auch in unserem Jahrhundert zahllose gnostische Erscheinungen identifizieren und in eine „Weltgeschichte der Gnosis“ einzeichnen können. „Gnosis“ wird dann freilich zu einem fast beliebig allgemeinen Sammelnamen.

Wir werden im folgenden einen *mittleren Weg* ins Auge fassen. Der Begriff Gnosis soll so verstanden werden, dass er einerseits einige für ihre antiken Manifestationen sehr typische Merkmale aufweist und andererseits doch verschiedene historische Konstellationen einbezieht. Zudem ist ein

³ Den Forschungsstand umreißt A. BÖHLIG, Die Bedeutung der Funde von Medinet Madi und Nag Hammadi für die Erforschung des Gnostizismus, in: A. BÖHLIG / CH. MARKSCHIES (Hg.), Gnosis und Manichäismus, 1994 (BZNW 72), 113–242. [Vgl. jetzt die gute Übersicht von CH. MARKSCHIES, Die Gnosis, 2001 (Beck'sche Reihe 2173).]

⁴ Formuliert in Fortführung eines Gedankens von P. SLOTERDIJK (s. Anm. 32), 20.

⁵ So die Definition des Kongresses von Messina 1966, worin „Gnosis“ vom historisch eingegrenzten „Gnostizismus“ unterschieden wird. Vgl. hierzu K. RUDOLPH, Die Gnosis, Göttingen ³1990 = 1994 (UTB 1577), 64f.

wie auch immer gearteter historischer, „genetischer“ Zusammenhang mit der antiken Gnosis selbst vorauszusetzen.

In historischer Hinsicht gehe ich von einigen allgemeinen Thesen zur antiken Gnosis aus, die ich nicht näher begründen will, hier aber kurz formuliere.

I. Die vielfältigen Formen der *antiken Gnosis* sind im östlichen Mittelmeergebiet vom Ende des 1. Jahrhunderts n.Chr. an entstanden.

II. Die Gnosis ist nicht ein erst vom Christentum provoziertes Phänomen, sondern entsteht *mit bzw. neben* dem Christentum, und zwar im Spannungsfeld zwischen Judentum und griechisch-hellenistischer Philosophie. Dabei wirkt das frühe Christentum als ein ausserordentlich wirksamer Verstärker und Formgeber mit ein.

III. Zu den typischen Merkmalen zählen die folgenden:

1. Göttlichkeit des menschlichen Selbst (Lichtfunke, Pneuma), jedenfalls bei einer bestimmten Klasse von Menschen.

2. Mythologisches Drama vom Fall eines göttlichen Elements in den Körper, führend zu Betäubung und Schlaf, woraus sich der Mensch nicht selbst befreien kann.

3. Göttliche Offenbarung der Erkenntnis (γνώσις) über die jenseitige Herkunft, in Gestalt eines „Rufes“ oder als Herabkunft und Wiederaufstieg einer Erlösergestalt.^[141]

4. Erlösung durch Erkenntnis und Rückkehr in die göttliche Sphäre.

5. Scharfer anthropologischer und kosmologischer Dualismus vor zumeist monistischem Hintergrund: Welt und Materie als böse Schöpfung, als Gefängnis (antikosmische Einstellung).

6. Gestalt eines Schöpfergottes, der als unwissend oder gar als böse gilt und vom wahren jenseitigen, transzendenten Gott unterschieden wird.

In Spätantike, Mittelalter und beginnender Neuzeit hat die Gnosis eine vielfältige Rezeptionsgeschichte erfahren. In unserem Jahrhundert sind *drei hauptsächliche Bezugsfelder* auszumachen, auf die im folgenden näher einzugehen ist: 1. Grenzzonen des kirchlichen Christentums, 2. moderne Esoterik, 3. Gnosis-Affinität der Neuzeit.

1. Die Grenzzonen des kirchlichen Christentums

Die Geschichte des kirchlichen Christentums lässt sich unter anderem auch als eine Geschichte der Auseinandersetzung zwischen *Orthodoxie und Häresie* schreiben. Seit dem Ende des 17. Jahrhunderts taucht die Faszination der Ketzer auf, worin man sich wider die grosskirchliche Herrschaft auf die Abgedrängten, Verfolgten und Wahrhaftigen beziehen möchte. Exemplarisch wäre dies an Gottfried Arnolds „Unpartheyischer Kirchen- und Ketzer-Historie“ zu studieren (1699/1700). Es lässt sich geradezu sagen,

dass die Frage nach dem Verhältnis von Ketzerei und Rechtgläubigkeit dem Christentum dauernd mitgegeben ist. Dabei handelt es sich letztlich um eine systematisch-theologische und nicht primär um eine historische Fragestellung. Historisch kann man immer nur sagen, ab wann was als „ketzerisch“ und was als „rechtgläubig“ galt.⁶ Dabei zeigt sich, dass die antike Gnosis in mancherlei Punkten an urchristliche Erfahrungen und Glaubenssätze angeknüpft hat, die in der Grosskirche verschüttet oder gar unterdrückt zu werden drohten. Ähnliches gilt auch von den späteren häretischen Aufbrüchen, etwa bei den Katharern. Die Attraktion, welche die Gnosis auf moderne Menschen ausübt, hängt wesentlich mit ihrem Potential zusammen, erstarrte kirchliche Strukturen und Glaubenssätze aufzubrechen oder mindestens zu verflüssigen. Gerd Lüdemann, der streitbare deutsche Neutestamentler, beruft sich in seinem Ketzerbuch nicht von ungefähr auch auf die Gnostiker.⁷

Ich nenne drei sensitive Punkte, wo die gnostische Perspektive als Infragestellung oder wenigstens als Bereicherung des kirchlichen Christentums anzusprechen ist.

1. Die verschiedenartigen gnostischen Bewegungen der Antike sind von einer ausgeprägten, *mystischen* Religiosität gekennzeichnet. Ihre weitgehend esoterischen Texte wollen nicht nur informieren und belehren, sondern haben vor allem das Ziel, die Adressaten in veränderte Wachbewusstseinszustände zu versetzen. Das gilt zumal für die zahlreichen poetischen Texte. Das heisst, die Texte werden selbst zu Medien für [142] den aus dem Jenseits erklingenden göttlichen Ruf, der die Menschen an ihre göttliche Heimat erinnern will. Sie sind Anstoss dazu, den Schlaf, die Benommenheit, die Täuschung durch das Vorfindliche, durch die „Welt“, abzuschütteln. Insofern rekurren die Gnostiker auf *direkte Gotteserfahrung*, die hier und jetzt möglich ist. Die Bindung an Tradition und Geschichte wird relativiert. Wahrheit ist nicht gebunden an eine Auswahl verbindlicher kanonischer Schriften aus einer bestimmten, umgrenzten Geschichtsepoche. Wer sich auf die Gnosis einlässt, kommt sozusagen jenseits des Kreuzes der Geschichte zu stehen. Von dieser Quelle her wird neue Offenbarung möglich. Offenbarung ist demnach nicht auf die normierende Frühzeit der Kirche und auf die Grenzen des Kanons heiliger Schriften beschränkt. Gnostische Gemeinschaften lassen sich charakterisieren als *Labors experimenteller Religion*.

⁶ Vgl. A. SCHINDLER, Art. Häresie II, TRE 14 (1985) 318–341, bes. 336f.

⁷ G. LÜDEMANN, Ketzer. Die andere Seite des Christentums. Studienausgabe, Stuttgart 1995, 9; 139–143; 232–234. LÜDEMANN bewegt sich in den Bahnen des programmatischen Werks von W. BAUER, Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum, 1934, ²1964 (BHT 10), wonach historisch gesehen die Häresie der Orthodoxie weithin vorangegangen sei.

2. Die Gnostiker haben die *Inkulturation* des Christentums in der hellenistisch-römischen Welt in hohem Mass beschleunigt, indem sie ihr religiöses Anliegen im Horizont griechischer, vor allem platonischer Philosophie und Theologie expliziert haben. Dabei ist es zu ausgesprochen originellen Schöpfungen gekommen. Zumal die pluralistisch und feministisch anmutenden Züge ihres Gottesbildes ziehen heute verstärktes Interesse auf sich. Das Göttliche ist vielfältig, und es ist in *Syzygien*, d.h. in männlich-weiblichen Polaritäten organisiert – ein eindrücklicher Kontrast zum ‚patriarchalen Gottesbild‘ der grosskirchlichen Tradition.⁸ Der alttestamentliche Gott stellt in gnostischen Systemen eine niedere Wesenheit dar. Der wahre Gott ist anders. Gnostische Schulen sind als *Zellen kontextueller und innovativer Theologie* anzusprechen, welche zumal heute für die Suche nach neuen Gottesbildern sehr anregend sein können.

3. Wer heute mit der Gnosis sympathisiert, gerät nicht nur in Distanz zur Erstarrung kirchlicher Lehre und Strukturen, sondern nimmt auch dezidiert Stellung gegen viele Formen von kirchlicher Machtausübung. In den gnostischen Gemeinschaften scheint es kaum fest etablierte Ämter, Gemeindezucht, Disziplinierung, Lehrnormierung und überregionale Organisationsformen gegeben zu haben. *Frauen* spielen eine grosse Rolle, sie wirken in zahlreichen Funktionen. Das Autoritäts- und Amtsverständnis der Grosskirche wird kritisiert; das Innere und Wesentliche, nicht das Äussere und Formale zählt. Dabei fällt auf, dass sich die christlichen gnostischen Gruppierungen in *bestehenden* christlichen Gemeinden bilden. Man hat von ihrer zumeist „parasitären“ Existenz in bezug auf bestehende Wirtsreligionen gesprochen.⁹ Gnostische Christen konnten sich als inneren Kreis im Unterschied zum äusseren Kreis der grosskirchlichen Christen verstehen; der äussere Kreis erscheint dann als Vorbereitungs- und Durchgangsstufe.¹⁰ Andere gnostische Gruppen haben sich im Lauf der Zeit ganz abgesondert von der Grosskirche.

Alle drei benannten Momente weisen auch heute auf empfindliche defizitäre Bereiche des grosskirchlichen Christentums hin. An den Randzonen der westlichen Kirchen [143] sind etliche mit der Gnosis sympathisierende Gruppen gleichsam als Pioniere aktiv. Bei aller Distanzierung bleibt aber die Bindung an die Kirche bei ihnen doch auf weite Strecken hin erhalten. Überhaupt verfährt hier die Rezeption antiker gnostischer Theologie ausgesprochen selektiv. Zentrale gnostische Theoreme werden bewusst igno-

⁸ Vgl. die Beiträge in K. KING (Hg.), *Images of the Feminine in Gnosticism*, Philadelphia 1988.

⁹ Vgl. K. RUDOLPH, *Randerscheinungen des Judentums und das Problem der Entstehung des Gnostizismus*, WdF 262 (1975) 768–797: 772, unter Berufung auf U. BIANCHI.

¹⁰ Vgl. K. KOSCHORKE, *Die Polemik der Gnostiker gegen das kirchliche Christentum*, 1978 (NHS 12).

riert oder verworfen.¹¹ Von Gnosis kann hier deshalb nicht eigentlich die Rede sein. Als antike Vorgänger sind viel eher diejenigen altkirchlichen Theologen und deren Schulen anzusprechen, welche die Herausforderung durch die Gnosis angenommen und in weitem Ausmass Problemstellungen wie teilweise Gedanken der Gnostiker in das kirchliche Christentum integriert haben – gelegentlich um den Preis der eigenen Verketzerung. Zu erinnern ist hier insbesondere an Origenes (3. Jh.) und seine Schule. In der jüngeren Geschichte haben sich etwa die *Rosenkreuzer* des 17. Jahrhunderts als Reformbewegung innerhalb des Protestantismus verstanden.

2. Die moderne Esoterik

Im Unterschied zu den bisher verfolgten gnostischen Perspektiven ist in dem jetzt zu nennenden Bereich die konstitutive Bindung an das kirchliche Christentum nicht mehr gegeben. Vielmehr bilden die meisten Richtungen eigene Glaubensgemeinschaften, die entweder indifferent oder gar ablehnend zum herkömmlichen Christentum eingestellt sind und insofern Konkurrenzansprüche anmelden. Es gibt heute zahlreiche Kirchen, die sich gnostisch nennen.¹² Die Parallele zum antiken Gnostizismus ist insofern gegeben, als es auch hier zur Bildung eigener Glaubensgemeinschaften gekommen ist, wie das Beispiel der Markioniten oder der Manichäer zeigt.

Die Gnosis ist Esoterik *par excellence*, und zwar im ursprünglichen Sinn:¹³ Lehre für Eingeweihte, für Insider. Heute ist „Esoterik“ bekanntlich eine sehr wirksame Modeströmung, auch wenn die Verbreitung bis in Managementkurse und Bahnhofskioske dem ursprünglichen Sinn des Wortes Hohn zu sprechen scheint. Im 19. Jahrhundert strömten mit den Gründungen der Theosophischen Gesellschaften neben indischen bzw. buddhistischen Inhalten auch alte gnostische Ideen in die Gedankenwelt

¹¹ Im zuvor präsentierten Katalog betrifft dies mindestens Pkt. 5 und 6, aber z.T. auch 2 und 3.

¹² H. GASPER / J. MÜLLER / F. VALENTIN, Lexikon der Sekten, Sondergruppen und Weltanschauungen, ⁴1995 (HerTb 4271), 222 führt auf: Liberalkatholische Kirche, Gnostisch-Katholische Kirche, Ordo Templi Orientis, Freie Orthodoxe Katholische Kirche, Ecclesia Gnostica Catholica, Gnostic Orthodox Church, Old Catholic Episcopal Church.

¹³ Den alten Sinn zeigt schön der Neuplatoniker *Jamblichos* in seiner Pythagorasvita (72): „Hatte man die Adepten auf Grund ihrer Lebensführung und ihrer sonstigen guten Wesensart nach des Meisters (= Pythagoras) Urteil für würdig befunden, die Lehren zu empfangen, so wurden sie nach dem fünf Jahre langen Schweigen für den Rest ihres Lebens zu ‚Gliedern des inneren Kreises‘ (ἐσωτερικοί), hörten innerhalb des Vorhangs den Pythagoras [...]“. Die Unterscheidung „exoterisch“ – „esoterisch“ ist ursprünglich peripatetischer Herkunft, vgl. Clemens, strom 5,58:3; Proklos, in Parm 1024,9.

der zahlreichen Zirkel. Dabei zeigt sich zunächst äusserlich eine Ähnlichkeit zur antiken Gnosis: In dieser ist zu unterscheiden zwischen Strömungen, bei denen christliche Momente eine nur periphere Rolle spielen, und solchen, wo diese als zentrale Bausteine der Systeme fungieren. Eine entsprechende Differenz lässt sich etwa zwischen der klassischen *Theosophie* und der aus ihr hervorgegangenen *Anthroposophie* von Rudolf [144] Steiner konstatieren. Gerade in der letztgenannten wirken infolge ihres betont christlichen Charakters gnostische Gedanken in besonders starkem Mass ein.

Es gehört zum Grundbestand der Theosophie von Mmes. H.P. Blavatsky und A. Besant, dass Jesus neben einer öffentlichen Verkündigung, etwa der Bergpredigt, auch eine esoterische Lehre vermittelt hat.¹⁴ Das entspricht gnostischer Perspektive. Bei Rudolf Steiner hören wir dann im speziellen auch davon, dass in Jesus Christus mehrere Wesenheiten fusionierten. Die Sonnengeistkraft gelangt bei der Jordantaufe auf einen vom dunklen Weltprinzip nicht durchdrungenen Astralleib, den Leib Jesu, herab.¹⁵ Es hat ähnliche gnostische Ansichten gegeben, die von einer *Trennungschristologie* ausgegangen sind: Eine göttliche Wesenheit kommt auf Jesus hernieder und hebt sich bei der Passion wieder weg, wird also von Leiden und Kreuzestod nicht tangiert.¹⁶ In solchen Gedankenfiguren ist gnostisches Gut bei Steiner deutlich fassbar, auch wenn er nicht unbedingt wie viele Gnostiker Christus und Passion gänzlich voneinander isolieren wollte. Die kosmologische Symbolik des Kreuzes überstrahlt das historische Marterwerkzeug. Steiner hat die Gnosis gekannt und sie durchaus gewürdigt, weil sie sich einer Grundfrage der Deutung des Christusereignisses gestellt hat, nämlich dem Problem des Verhältnisses von göttlichem Logos und geschichtlichem Jesus.¹⁷

¹⁴ H.P. BLAVATSKY, *Der Schlüssel zur Theosophie*, dt. Übs. Graz 1969, 25; 27f; Dies., *Die Geheimlehre*, 4 Bde., dt. Übs. Den Haag o.J., I 219; II 598; III 44f; IV 124f (Index); A. BESANT, *Uralte Weisheit*, dt. Übs. Leipzig o.J., 29. Zur Konzeption vgl. die schöne Schilderung von E. SCHURÉ, *Die grossen Eingeweihten. Geheimlehren der Religionen*, dt. Übs. Weilheim/Obb. ¹³1965, 368–452, bes. 387ff; 406f; 427.

¹⁵ R. STEINER, *Die Geheimwissenschaft im Umriss*, Leipzig ¹⁵1920, 301–308. Anthroposophisches Gut wurde aufgenommen von den Rosenkreuzern um M. HEINDEL, *Rosenkreuzer Philosophie in Frage und Antwort*, dt. Übs. Leipzig o.J., 162 (Christus am Kreuz vom Körper Jesu befreit); 175ff (Jesus empfängt bei der Taufe den Christusgeist); 179–181 (Kreuz esoterisches Symbol; vgl. BLAVATSKY, *Geheimlehre* [s. Anm. 14] II 584ff; 605ff); ders., *Die Weltanschauung der Rosenkreuzer*, dt. Übs. Oceanside (Cal.) o.J., 5ff; 379 (drei Wesenheiten in Jesus Christus).

¹⁶ So bei Kerinth (Iren., haer 1,25:1), Karpokrates (Iren., haer 1,26:1) und im Valentinianismus (Iren., haer 1,7:2).

¹⁷ R. STEINER, *Das Christentum als mystische Tatsache und die Mysterien des Altertums*, Dornach 1961, 112–116.

Die Rezeption gnostischen Guts lässt sich aber auch verfolgen in zahlreichen synkretistischen Strömungen, die seit der Hippiewelle in den westlichen Gesellschaften Verbreitung finden. Gerade das Moment des „Synkretismus“, der Mischung verschiedenster Religionen, ist ein Merkmal bereits der antiken Gnosis. Auch das „Parasitäre“, die vielfältigen Transformationsprozesse auf der Basis traditioneller Religionen, eint alte und neue Gnosis. Zumeist erweisen sich in den neuen esoterischen Entwürfen die spezifisch gnostischen Theologumena freilich nur als vereinzelte, keineswegs dominierende Elemente. Soziologisch gesehen lassen sich zahlreiche ganz unterschiedliche Formen konstatieren, vom astrologisch und runenmagisch inspirierten Freundeskreis bis zur hochgradig organisierten Sekte.

Bei den Gebildeten unter den Verächtern der heutigen Esoterik herrscht weitgehend Einigkeit darüber, dass wir es hier mit relativ unbeholfenen Reaktionsmustern auf die Komplexität der modernen Gesellschaft zu tun haben, die sich von echter Religiosität ¹¹⁴⁵ deutlich abheben. Anstelle dieser pauschalen Verwerfung ist man aber wohl besser beraten, behutsam zu urteilen und die Spreu vom Weizen zu sondern. Auch in der antiken Gnosis hat es sehr verschiedene Ausformungen gegeben, die sich im Hinblick auf das Bildungsniveau wie auf die religiöse Authentizität markant unterscheiden.

Im ganzen bleibt es fragwürdig, die esoterischen Szenen der Gegenwart als „moderne Gnosis“ anzusprechen.¹⁸ So vielfältig sich die moderne Esoterik ausnimmt, so sehr scheinen doch *monistische* Züge in ihr zu dominieren. Die alte gnostische Verachtung des Körpers stößt sich mit der neuen Ganzheitlichkeit und Körperfreundlichkeit, die Verwerfung des Kosmos schlechthin kontrastiert mit den bunten Evolutionskonzeptionen und dem Ruf nach dem „new age“. Die antiken gnostischen Systembildungen bringen weithin einen scharfen, weitreichenden Dualismus zum Ausdruck, der bereits in der Antike eine erhebliche Differenz zum christlichen Schöpfungsglauben wie zur platonischen Kosmosfrömmigkeit markiert. Die dualistischen Momente lassen sich nicht im Zuge einer Modernisierung ausfällen. Die Gnosis bleibt so gesehen eben doch ein Zweig am Baum der späten Antike.

¹⁸ Rufen wir uns wieder den vorgeschlagenen Merkmalkatalog in Erinnerung, so reiben sich vor allem die Punkte 5 und 6 mehr oder weniger massiv mit neuzeitlichen Interessen.

3. Gnosis-Affinität der Neuzeit

Bereits in der Einleitung habe ich sehr generell auf eine gewisse Affinität der Neuzeit zur Gnosis als einem Phänomen der späten Antike hingewiesen. Es ist deshalb kein Zufall, dass man bestimmte kulturgeschichtliche Erscheinungen als besonders gnosisartig identifiziert hat. Es soll genügen, hier nur einen kleinen Einblick in das entsprechende Menü zu geben.

Der heute weitgehend vergessene Philosoph Eric Voegelin hat die Neuzeit insgesamt als eine neue Form der Gnosis bezeichnet – Positivismus, Kommunismus, Nationalsozialismus sind ihr ebenso verfallen wie der Liberalismus, im Unterschied zur älteren Anerkennung der den Menschen vorgegebenen Seinsordnung.¹⁹ Dem stellte Hans Blumenberg die These entgegen, dass es sich bei der Neuzeit um die zweite Überwindung der Gnosis handle, nachdem die erste Überwindung in der Antike fehlgeschlagen war.²⁰ Man hat spezifischer auf geistig-philosophische Erscheinungen rekurriert. So konstatierte der erste Gnosisforscher im neuzeitlichen Sinn, Ferdinand Christian Baur, schon 1835 in den Systemen des deutschen Idealismus, bei Fichte, Schelling und zumal Hegel, aber auch bei Schleiermacher eine Wiederkehr der Gnosis, verstanden als Religionsphilosophie – und das in durchaus positiver Bewertung.²¹ Man verwies auf die Romantik, auf Novalis, aber auch auf den pessimistischen Schopenhauer und auf Wagner. Überhaupt wollte man in der Literatur fündig werden: Gnosis soll bei 11461 R. Musil und Th. Mann, bei W. Blake und H. Hesse, ja sogar beim Autor von Moby Dick, H. Melville, mit im Spiele sein.²²

Näher lag es, den Existentialismus als moderne Gnosis in Anspruch zu nehmen – hatten doch herausragende Gestalten wie R. Bultmann und H. Jonas von ihren eigenen philosophischen Voraussetzungen her die Gno-

¹⁹ Vgl. R. FABER, Eric Voegelin – Gnosis-Verdacht als polit(olog)isches Strategem, in: J. TAUBES (Hg.), Religionstheorie und Politische Theologie, II: Gnosis und Politik, München 1984, 230–248.

²⁰ H. BLUMENBERG, Säkularisierung und Selbstbehauptung, 1974 (stw 79), 144f; 162; 207f.

²¹ F.CH. BAUR, Die christliche Gnosis oder die christliche Religionsphilosophie in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tübingen 1835 (= Darmstadt 1967), 544–740. Vgl. ferner P. EICHER, Die Politik der absoluten Religion. Fichtes Beitrag zur Gnosis der Deutschen, in: TAUBES, Religionstheorie (s. Anm. 19) 199–218.

²² Vgl. C. COLPE, The Challenge of Gnostic Thought for Philosophy, Alchemy and Literature, in: B. LAYTON (Hg.), The Rediscovery of Gnosticism, I, 1980 (SHR 41), 32–56; M. BRUMLIK, Die Gnostiker. Der Traum von der Selbsterlösung des Menschen, Frankfurt 1992 (= 1995, FiTB 12385), 238–387; R. SMITH, The Modern Relevance of Gnosticism, in: J.M. ROBINSON (Hg.), The Nag Hammadi Library in English, Leiden³ 1988, 532–549.

sis mit grossem Erfolg neu zu interpretieren gewusst.²³ Das In-die-Welt-Geworfensein, die Einsamkeit des Menschen in einer zunehmend als sinnlos oder gar feindlich empfundenen Welt, die radikale Andersheit des Ichs, des Subjekts gegenüber allem Welthaften – all dies liess sich in der Gnosis wiederfinden. Mehr ins Staunen kommt man, dass speziell auch die Kritische Theorie der Frankfurter Schule gnosisverdächtig sein soll.²⁴ Ja, die Wendung zur Utopie als Proklamation der Gegenneuzeit soll nach dem Philosophen O. Marquard eine neue Form der Gnosis darstellen: Die revolutionäre Geschichtsphilosophie samt ihren Resignationsformen erscheint als Wiederkehr der Gnosis, als „gnostisches Rezidiv“.²⁵ Die Umkehrung des Gedankens liegt dann förmlich auf der Hand, nämlich Gnosis als die Krise des Messianismus, als die Verzweiflung an der Utopie zu erfassen.²⁶ Heute wären wir dann nach dem Niedergang des Marxismus wieder ganz im Bannkreis der Gnosis! Und wieder lässt sich die Front verkehren: Auch der Nationalsozialismus soll es mit einem Wiederaufleben der Gnosis zu tun haben.²⁷ So muss denn schliesslich auch „die postmoderne Philosophie, die in ihrem Differenz-Denken dem Gnostizismus verwandt ist“, in diesen illustren Reigen einrücken.²⁸

Während die letztgenannten Identifizierungen mit einem viel zu weiten Gnosisbegriff operieren, kann die Korrelierung der Schule von C.G. Jung mit der Gnosis viel mehr Zustimmungsfähigkeit beanspruchen. Hier gibt es ja nicht nur wichtige inhaltliche Übereinstimmungen, sondern auch ausdrückliche Rückgriffe auf Texte.²⁹ Nicht von ungefähr hat man Codex I des Fundes von Nag Hammadi Jung zugeeignet. Eine frühe Schrift von Jung, nur als Privatdruck verbreitet, hat die Form einer gnostischen [147] Offenbarung: Er liess sie unter dem Namen des berühmten Gnostikers Ba-

²³ Vor allem Hans JONAS hat die Gnosis ausdrücklich als eine Form von antikem Nihilismus verstehen wollen und bewertete sie deshalb als besonders anschlussfähig für existentialistische Fragestellungen. JONAS rekonstruiert die Gnosis existentialistisch und versucht dann auch umgekehrt, den Existentialismus gnostisch zu lesen. Vgl. H. JONAS, *Gnosis und spätantiker Geist*, II, vervollständigte Ausgabe von K. RUDOLPH, 1993 (FRLANT 159), 359–379; ders., *The Gnostic Religion*, London ²1963 (= 1992), 320–340 [jetzt auch in dt. Übs.: *Gnosis. Die Botschaft des fremden Gottes*, Frankfurt 1999].

²⁴ N. BOLZ, *Erlösung als ob. Über einige gnostische Motive der Kritischen Theorie*, in: TAUBES, *Religionstheorie* (s. Anm. 19) 264–289.

²⁵ O. MARQUARD, *Das gnostische Rezidiv als Gegenneuzeit*, in: TAUBES, *Religionstheorie* (s. Anm. 19) 31–36.

²⁶ So J. TAUBES, *Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute*, in: TAUBES, *Religionstheorie* (s. Anm. 19) 9–15.

²⁷ H. STROHM, *Die Gnosis und der Nationalsozialismus*, 1997 (es 1973).

²⁸ So P. KOSLOWSKI, *Gnosis und Theodizee*, Wien 1993, 12.

²⁹ Vgl. G. QUISPEL, *C.G. Jung und die Gnosis*, *ErJb* 37 (1968) 277–298; H.J. HERWIG, *Psychologie als Gnosis: C.G. Jung*, in: TAUBES, *Religionstheorie* (s. Anm. 19) 219–229; H. HOLZ, *Eranos – eine moderne Pseudo-Gnosis*, aaO. 249–263.

silides ergehen („Septem Sermones ad Mortuos“).³⁰ Jung war fasziniert von den gnostischen Paradoxien, von der Licht und Dunkel in sich schliessenden Doppelnatur des Göttlichen, von der Göttlichkeit des Selbst. Hier liegt nun wirklich eine echte Affinität vor, und es ist kein Zufall, dass die Jung'sche Lehre auch bei vielen Anhängern eine religiöse Funktion gewonnen hat: Therapie als Initiation, Selbstwerdung als Gottfindung. Dass man in der analytischen Psychologie Integration gross schreibt, während bei den Gnostikern gerade Scheidung (*krisis*) zentral war, muss allerdings als deutliche Differenz markiert werden.

Abgesehen von der Jungschule haben die meisten der als moderne Gnosisformen in Anspruch genommenen kulturellen Phänomene wenig mit der antiken Gnosis zu tun.³¹ Wie schillernd der Gnosisbegriff werden kann, dokumentiert exemplarisch ein tausendseitiges Gnosis-Lesebuch von Peter Sloterdijk und Thomas Macho, das die Gnosis als exemplarische Form religiöser Aufklärung feiert.³² Gnosis erscheint als ein Typus logischer und seelischer Experimente an der Grenze der Welt, als Aufstand gegen das Realitätsprinzip, als vielversprechendes Prinzip der Askese in der Gesellschaft. Im Lesebuch stehen Meister Eckhart neben Theodor Adorno, Martin Buber neben George Bataille, C.G. Jung neben Hans Blumenberg, Hans Jonas neben Simone Weil.

Im folgenden möchte ich eine Hypothese präsentieren, die meines Wissens bisher noch nicht formuliert worden ist, aber gleichsam in der Luft liegt: die Konstruktion des Cyberspace als moderne Form der Gnosis.

4. Die Konstruktion des Cyberspace als moderne Gnosis

Fast alle bisher vorgeführten „neognostischen“ Erscheinungen konvertieren den dualistischen Bauplan der alten gnostischen Systeme in monistische, integrative Konfigurationen. Genau an diesem Punkt ist nun die modernste Informationsphilosophie, die um die virtuelle Realität kreist, von Interesse.³³ Hier taucht nämlich der alte *Dualismus* zwischen irdischem, biologischem Sein und geistigem, spezifisch menschlichem Sein in aller Schärfe wieder auf. Bereits der „Erfinder“ des Cyberspace, William Gib-

³⁰ Abdruck in A. JAFFÉ, Erinnerungen, Träume, Gedanken von C.G. Jung, Olten 1976, 388–398.

³¹ Das zeigt sich dann hinlänglich deutlich, wenn man sie an unserer Merkmalliste prüft.

³² P. SLOTERDIJK / TH.H. MACHO (Hg.), Weltrevolution der Seele. Ein Lese- und Arbeitsbuch der Gnosis von der Spätantike bis zur Gegenwart, 2 Bde., Zürich 1991.

³³ Zur Deutung des Phänomens vgl. K. MAINZER, Computer – Neue Flügel des Geistes?, Berlin 1995, 515–521; 568–582; 760–764, sowie H. WEDER, Virtual Reality. Bemerkungen aus neutestamentlich-theologischer Sicht, EvTh 57 (1997) 537–548.

son, stellt in seinem Erstlingswerk „Neuromancer“ von 1984 die Selbstentwicklung von künstlicher Intelligenz in einen eschatologischen Horizont: Die Computer werden von ihrer Hardware in die reine elektronische Matrixwelt hinein erlöst, ebenso wie sich die Romanhelden aus ihren Körpern in ein Cyber-Paradies zurückziehen.³⁴ 11481

In den letzten Jahren ist nun ein kühner Traum von der vollständigen Neuschöpfung des Menschen durch künstliche Intelligenz entstanden – Neuschöpfungen, welche den Homunculus, den Golem und das Monstrum Franksteins weit hinter sich lassen.

Marvin Minsky erwartet von der elektronischen Technologie die umfassende Neukonstruktion des Geistes.³⁵ Die Utopie von Mentopolis, von der wahren Stadt des Geistes, ist heute in Griffweite gerückt. Nach Hans Moravec treten wir in das postbiologische Zeitalter ein.³⁶ Die intelligenten Maschinen sind im Begriff, ihre fleischlichen Erschaffer abzulösen. Die Menschen stellen unter den gegenwärtigen Bedingungen arme Zwitterwesen dar, die sowohl ein lästiges biologisches Erbe wie einen zukunfts-trächtigen Geist mit sich herumtragen. Sie können freilich die Chance ergreifen und ihr gesamtes Nervensystem durch eine perfekte Computersimulation kopieren. Der Geist ist dann erlöst vom Körper, der am Schluss einer von Moravec detailliert beschriebenen Operation wie eine hirnlose Larve zurückbleibt. Der futurologische Philosoph Vilém Flusser diskutiert die Mängel des uns überkommenen Körpers, seine funktionelle Armut, der unser Überleben nicht mehr gewährleisten kann.³⁷ Auch hier erscheint der Mensch als Zwitterwesen, der zugleich einen primitiven Wurm und ein verheissungsvolles Zentralnervensystem in sich trägt. Es geht darum, vom Subjekt zum Projekt zu werden, die menschliche Zivilisation neu zu entwerfen und so auch neue Körper zu konstruieren, die zwar nicht unsterblich, aber doch viel geistfähiger sein würden. Mit einer totalen Neuschöpfung der Körper rechnet Frank J. Tipler, der in ferner Zukunft eine totale Simulation aller bisher lebender Menschen durch gigantische Computer erwartet – eine kybernetische Form von Totenauferstehung.³⁸

³⁴ W. GIBSON, Die Neuromancer Trilogie, dt. Übs. Hamburg 1996, etwa 276f; 301; 308f (Neuromancer); 976 (Mona Lisa Overdrive); vgl. R. KÄMMERLINGS, Der Erfinder des Cyberspace, NZZ vom 1./2. Feb. 1997, 69.

³⁵ M. MINSKY, Mentopolis, dt. Übs. Stuttgart 1990, 160; 287–289.

³⁶ H. MORAVEC, Mind Children. Der Wettlauf zwischen menschlicher und künstlicher Intelligenz, dt. Übs. Hamburg 1990, 9–15; 151–156; 217f. Vgl. L. STEELS, The Artificial Life Route to Artificial Intelligence, Hillsdale (N.J.) 1995.

³⁷ V. FLUSSER, Vom Subjekt zum Projekt. Menschwerdung, Schriften III, Bensheim 1994, 89–103; 223f („Wir sind heruntergekommene, schwer an unserer Körperlichkeit tragende Affen“).

³⁸ F.J. TIPLER, Die Physik der Unsterblichkeit, dt. Übs. München 1994, bes. 39f; 291–299.

In all diesen informationsphilosophischen Überlegungen wird der Körper wieder zur definitiv hemmenden Macht für die Überfülle geistiger Möglichkeiten. Die elektronische Revolution erschafft den Menschen vollständig neu, sei es, dass er durch Neurochips mit Computern fusioniert oder ganz in Information konvertiert wird. Das kommt nun antiker Gnosis mit ihrem scharfen Nein zur fleischlichen, sarkischen Natur sehr entgegen. Auf dieser Linie fügen sich manche andere Züge der neuesten Cyberbegeisterung sehr gut ein. Ich streife nur das Wichtigste.

- Die Cyberwelten werden von ihren Verkündigern als *Lichtkathedralen* und pulsierende Datenhighways gefeiert – ähnliches erwarteten die Gnostiker von der oberen Lichtwelt, vom Pleroma. Die virtuelle Realität ist eine intelligible, geistige Welt, unabhängig von Fleisch, Körper und Erde.
- Die virtuelle Wirklichkeit ist anarchisch organisiert, sie stellt nicht eine Verdoppelung der hiesigen Welt, sondern eine *Gegenwelt* dar, wo die Weltmächte mit ihren Gesetzen keine Geltung haben. Genau einen solchen anarchischen, gegenweltlichen [149] Impetus hat man auch bei den Gnostikern identifiziert. Die Lichtwelt ist dem Machtbereich der Archonten, den Herrschern dieser irdischen Welt und ihren ungerechten Gesetzen entzogen.
- Für viele wird die Cyberwelt eine zweite, ja die wahre *Heimat* – so wie es das Geisterreich für die Gnostiker war. In der Cyberwelt teilen sich die Wissenenden einander in aller Freiheit mit, es gibt keinen Besitz und keine Grenzen. In einer derartigen kosmischen Verbrüderung wussten sich auch gnostische Kreise miteinander verbunden. Ein bestimmtes Wissen, ein gemeinsamer Code verschafft Eintritt in diese Welt, etwa in Form von Cyberclubs. Die typisch gnostische Verbindung von Individualismus und Gemeinschaftsbildung scheint in der modernen Cyberszene wiederzukehren.
- Die Reise in die elektronische Welt erfordert einen Datenanzug, ein spezielles Kleid mit Sensoren und Data-Gloves, eine Art zweiter Haut. Kleider machen Leute! Erhebt sich der Gnostiker in das Reich des Lichts, empfängt er ein Strahlenkleid, ein herrliches Gewand aus purem Glanz.
- In der Cyberwelt kann man eine bessere Kopie seiner selbst konstruieren, sogenannte Avatare, ideale Stellvertreterfiguren, virtuelle Helden. Da denkt man an das bessere *Selbst*, das für die Gnostiker in der Lichtwelt haust. Und so wie es in manchen gnostischen Schulen die Idee von himmlischen Partnern, von *Syzygoi* gab, so tauchen im Cyberspace virtuelle Partner auf, auch sie in jeder Hinsicht vollkommen („Kyoko Date“).
- Es ist hinreichend bekannt, dass das Internet vor allem auch neuartige *Sexerfahrungen* verspricht, etwa in Form von (noch zu konstruierenden) Cyber-Harems. Virtuellen Orgien ist kaum eine Grenze gesetzt. Die Assoziationen zu den berüchtigten gnostischen Sexualritualen stellen sich damit fast zwangsläufig ein – so selten diese Rituale auch gewesen sein mögen. Das für die Cyberwelt typische Amalgam von Askese und Lust hat in manchem seine gnostischen Vorläufer.
- Unerfreulicherweise droht in der Cyberwelt auch die Gefahr von *Kriegen*. Futurologen erwarten den alles entscheidenden Krieg der Informationssy-

steme, der zwischen den Mächten oder im Gefolge von Terroranschlägen auf die grossen elektronischen Netze ausbricht. Dies erinnert an die Kämpfe der Geistermächte, wie sie in gnostischen Texten geschaut werden.

- Schliesslich ist eine gemeinsame *Endzeitperspektive* aufzuführen. Die Konversion von menschlicher Intelligenz in reine, elektronisch gespeicherte Information beschert ihren Trägern Unsterblichkeit. Die biologisch organisierte Welt mag durch anthropogene oder durch unabänderliche kosmische Faktoren einst zugrunde gehen, die Informationskomplexe aber sind potentiell unzerstörbar geworden. Ähnlich haben gnostische Eschatologien den Untergang der materiellen Welt in apokalyptischen Dimensionen erwartet, während die davon befreiten Geister an der Ewigkeit des Göttlichen teilhaben.

Ich muss abbrechen. Es gibt viele Analogien zwischen moderner Cyberkonstruktion und alter Gnosis. Aber man muss nun auch sagen: Es spricht wieder ganz Entscheidendes dagegen, hier eine Form „moderner Gnosis“ zu orten. Zwei Gründe liegen auf der Hand: Erstens spielt ein auch nur irgendwie gearteter historisch-genetischer Bezug zwischen Informationsphilosophie und antiker Gnosis keine Rolle. Zweitens verspricht der Cybertrend ein Massenphänomen zu werden; es sind nicht (mehr) nur verstreute Eingeweihte, welche den Zugang zu den erlösenden Cyberwelten finden werden, sondern es handelt sich bald um ganze Generationen.

Es ist aber noch ein Drittes zu bedenken, und das führt uns auf die Problematik einer „modernen Gnosis“ schlechthin zurück. Die antike Gnosis hat es mit einer umstürzenden, gänzlich unerwarteten, aus dem göttlichen Jenseits unvermittelt in diese Welt einbrechenden *Offenbarungserfahrung* zu tun. Freude, Jubel und tiefe Dankbarkeit entsprechen auf seiten der Empfänger dieser Erfahrung göttlicher Gnade.³⁹ Die beseligende Erkenntnis, im Grunde seines eigenen Wesens göttlicher Natur zu sein, Heimatrecht in der Lichtwelt zu haben, nicht den Gesetzmässigkeiten der vorfindlichen Welt unterworfen zu sein, all das durchtränkt die gnostischen Texte. Diese Emotionalität ist in der Cyberwelt nicht vorzufinden. Es ist eine Welt, welche die Menschen selbst *konstruieren*, worin die neuzeitliche Subjektivität noch einmal reproduziert wird. Gnostiker würden die Cyberwelt zutiefst verachten. Sie würden sagen: Hier handelt es sich um ein phantomhaftes Erschaffen, ganz ähnlich, wie beim Demiurgen, einem niederen Engel, der in Blindheit und Unvermögen eine Welt schaffen wollte. Sein schöpferisches Wollen, sein Imitieren der wahren himmlischen Wesenheiten liess nur eine scheussliche Missgeburt entstehen. Cyberworld wäre in gnostischer Perspektive eine völlig illusorische Welt, mit künstlichen Paradiesen, um die Geister von der befreienden Erkenntnis ihrer wahren Natur und Bestimmung abzuhalten. Die brennende Sehnsucht

³⁹ Vgl. B. ALAND, Was ist Gnosis?, in: TAUBES, Religionstheorie (s. Anm. 19) 54–65.

nach dem Geschenk des Lichts, wie sie in gnostischer Poesie so unvergleichlich zur Sprache kommt, steht in schärfster Differenz zum prometheischen Projekt der modernen Informationstechnologie. Die religiöse Haltung des Empfangens kontrastiert mit dem neuzeitlichen Konstruktivismus.

Zum Schluss ist noch einmal die Frage nach einer „modernen Gnosis“ aufzuwerfen. Die *antike Gnosis* ist ihrem Wesen nach grundlegend *dualistisch* orientierte Mystik. „Wer die Welt erkannt hat, hat einen Leichnam gefunden.“⁴⁰ „Diese Welt ist ein Leichenfresser.“⁴¹ Die Welt der Materie und der Körper erscheint als Gefängnis, aus dem der göttliche Lichtfunke befreit werden soll. An diesem Punkt steht die Gnosis zu den Voraussetzungen der Neuzeit in fundamentaler Spannung. Insofern kann man *heute* eigentlich nicht mehr Gnostiker sein. Der scharfe Dualismus ist ein nicht hintergebares Konfigurationselement der Gnosis.

Der reiche Schatz der antiken Gnosis erschliesst sich aber gleichwohl auch den modernen Nichtgnostikern. Gnostische Religion feiert emphatisch das *Erwachen* aus dem Trug der Welt, die Befreiung aus dem Schlaf, aus der Trunkenheit weltlichen Daseins. Das geschenkt erfahrene Erwachen aus dem Alltagszusammenhang bringt jubelnde Freude mit sich. In der Tiefe seines Seins ist der Mensch *mehr* als die ||51|| vorfindliche Welt. Seine Identität ist nicht mehr funktionalistisch begründet; er ist dem Machtbereich der Mächte dieser Welt entzogen. Diese im Grund sehr alte religiöse Erkenntnis schliesst die Gnosis mit ihrer ‚älteren Schwester‘, dem frühen Christentum, zusammen. Sie steht auch modernen Menschen offen. Darf ich zum Schluss an den programmatischen Anfang des berühmten Thomasevangeliums erinnern?

„Wer sucht, soll nicht aufhören zu suchen, bis er findet; und wenn er findet, wird er bestürzt sein; und wenn er bestürzt ist, wird er verwundert sein, und er wird über das All herrschen.“

⁴⁰ EvThom 56.

⁴¹ EvPhil 93 (NHC II/3: 73,19f).